

الخطاب الأنثروبولوجي واشكالية التقدم

د . محمد حافظ دياب

مقدمة

ما هو التقدم ؟

يبدو السؤال بسيطا ومحيرا في تعدد الخطابات عنه ، وفي ظروف التخلف والهيمنة التي تؤثر لها حركة العصر .

فاية محاولة للإجابة عليه لا تتحدد بالشروط المادية وحدها (واقع التخلف والهيمنة) ، بقدر ما تؤطرها كذلك صورة الانتاج النظري المواكب لتلك الشروط والمعبر عن قضاياها ، وهنا ، لا يستطيع خطاب التقدم أن يكون مستقلا عن التقدم نفسه ، وان امتلك مقتربه الخاص والمميز كنسق فكري . فكما ان التقدم ينطلق تعبيراً عن وفي مبنى تاريخيته ، فان خطابه يتاح من هذا المبنى ليكتشفه ويترجع داخل نسقه . غير ان هذا الخطاب يطرح اشكاليته في ظل آراء ونظريات تغيت تزيف الوعي به ، عبر تجزئة تصورات التقدم ، وقسمة جدلياته الحية ، ومعالجة قضاياها معالجة مبتورة من جانب واحد أنا ، أو تفسيرها بطريقة اسكولاستيكية تنتزعها من ظروفها التاريخية ، ودراستها دراسة استاتيكية بمعزل عن سياقها الاجتماعي أنا أخرى⁽¹⁾ .

عند نقاط الاشكالية هذه ، ومنها ، وفيها ، تبرز أهمية الكتابة عن الخطاب والتقدم ، حيث لعب هذا الخطاب - على تعدد نسقه المعرفي وتراوح موضوعيته ، دور المكتشف والمؤشر لمحاولات التقدم ، واكتناه دينامياته وابعاده . اذ لا امكانية لوعي التقدم دون استطاعة قراءة خطابه بوصفه شهادة ورؤيا : تشهد في الحاضر وترى الى آفاقه⁽²⁾ .

وتكاد تكون محاولة صوغ تصور حول مسألة «التقدم» مستمرة مع الفكر الانساني وغير مسيرته ، وهو ما يعني امتداد الاهتمام بدراستها كشكل من اشكال النشاط الانساني ومظهر من مظاهر وعيه ، فيما تحمل من

جذور في الخطاب الفلسفي واليوناني والديني والأدبي والعلمي .
ويبدو أن العالم القديم لم تكن لديه فكرة عن هذه المسألة . فاليونان
والرومان كانوا يعتقدون أن العصر الذهبي للإنسان حدث في الماضي ثم
انحط بعده . ولم يكن بوسع القرون الوسطى بالطبع أن تحمل مثل هذه
الفكرة . ولم يجروا الناس على مثل هذا الطموح إلا في القرن السابع عشر ،
مع تنامي المعرفة العلمية ، والإيمان بالعقل ، والتحول الاجتماعي في
أوروبا ، وهو ما نلمسه بالأخص عند مفكري عصر الأنوار L'age Des
Lumieres

ولم يلبث مفهوم التقدم أن حل محل مفاهيم الغبطة السماوية والقدرة
الربانية ليضمن أحد مقومات المناخ الفكري الحديث ، حتى بات بعض
العلماء يتكلمون عن (ديانة التقدم) . ويبدو من الضروري هنا التأكيد
على الاختلاف بين الاهتمام بمسألة التقدم ، والاهتمام الحالي بدراسة
المستقبل وتصور حالة الأوضاع المحتملة ، والذي يفسره اليوم عالمية
العصر Globalisation ، وانتشار أجهزة صناعة المعرفة Knowledge
Industry ، والثورة التكنولوجية ، وتنامي الوعي الحاد بالواقع الحالي ،
وما يحوطه من مشكلات التسليح النووي وحرب الكواكب ، والهوة
التكنولوجية بين البلدان (المتقدمة) و (المتخلفة) ، وتناقص الموارد
الطبيعية ، والانفجار السكاني ، ومحاولة نمط الحضارة الغربية الراهنة
التحول إلى نمط كوني ، والتلوث البيئي ، والتلاعب البيولوجي
والسيكولوجي بالكائن البشري .. وكلها مشكلات تكون بمجملها أزمة
عميقة تجوزها الحضارة المعاصرة .

ويفرق المؤرخ الألماني أوسيب فيلختايم O.Flechtheim بين دراسة
التقدم الذي يقتصر على تحديد التنبؤات الظنية بالنسبة للماضي
والحاضر ، وبين ما أسماه « علم المستقبل » Futurology ويقتصر على
التطورات المستقبلية الفعلية ويستهدف تعيين مدى احتمال وقوعها أو
قابليتها للتصديق .

وعلى امتداد الخطاب الأنثروبولوجي ، تتمتع مسألة التقدم باغراء
ملحوظ ، أدى إلى اعتبارها هاجسا دائما لمجمل توجهاته ، وليست طارئة
عليه ، بله أصيلة ، تتغور تراثه ، وتحمل أسئلته ومشكلاته ونظرياته
دوما بصماتها ، بحيث يمكن القول إنها - بإزاء هذا الخطاب ، تمثل خطابا
ينكب على نفسه في فعل الخطاب الأنثروبولوجي ، أو على ما يرى بيري

بورديو P.Bourdieu « درس في الدرس »⁽³⁾ ، رغم علامات الاستفهام التي تحوط بهذا الخطاب ، وتجد سندها في الربط التاريخي بين ممارسات اثنوجرافية واثنولوجية وبين التوسع الاستعماري والتبشيري والمركزية الأوروبية Europeocentrisme وانتقاد أهم التيارات فيه على أنها (سكونية) الرؤية والمنهج ، لا تفسر السيرة التاريخية ، وبالتالي عاجزة عن تفسير التقدم ، اضافة الى محاولاته الأنية في خلق آليات لحصار مشروعات المعالم الثقافية ، واختلاف الآراء حول نجاعة أطره النظرية والمنهجية في فهم هذه المسألة⁽⁴⁾ .

فمن ناحية ، يمثل هذا الخطاب بقول سارتر J.P.Sartre : « حركة اصيلة لانشاء الكلية .. والاكتشاف الحاسم للتجربة الجدلية .. واستيضاح الوساطة المتبادلة بين الانسان والاشياء »⁽⁵⁾ ، أو بتعبير ستروس C.Lévi-Strauss أنه يستهدف معرفة الانسان الكلي⁽⁶⁾ .

وعلى الجانب الآخر ، هناك من يشك في مدى مصداقيته ، وهو ما عناه ميشيل فوكو M.Faucault بقوله : « ان الانزلاق الى الانثروبولوجيا هو أكبر خطر يهدد المعرفة من داخلها »⁽⁷⁾ ، أو ما أكده لويس التوسير L.Althusser من أنه : « لا يمكن تأسيس أية معرفة علمية للواقع الاجتماعي على انثروبولوجيا تجسد تصورا معيناً للطبيعة الانسانية أو لماهية الانسان »⁽⁸⁾ . على أي ، فلا شك أن الخطاب الانثروبولوجي قد استطاع أن يبلور قطاعاً من اشكاليات النظرة الى التقدم ، وأن يطرح بعض الأسئلة الصعبة ، ويصوغ مجموعة من التشييدات النظرية⁽⁹⁾ .

والحق فان محاولات هذا الخطاب سترى مسألة التقدم - على تنويعاتها واستمراريتها - يجب ألا تؤخذ على اطلاقها ، دون اختبار وفحص توجهاتها ومكوناتها الفكرية ، وهو ما يقود هذه الدراسة الى طموح بلورة استجابة نقدية لرؤيته للتقدم ، عبر اجراء حوار مع كل من الاتجاهين التطوري Eóvolutionisme والبنوي Structuralisme باعتبارهما أكثر الاتجاهات الفكرية رواجاً في هذا الخطاب ، عدا عن كون التطورية تشكل منطلق التفكير فيه ، فيما تمثل البنيوية وضع الذروة . لذلك ، وفي محاولة لتحقيق هذا الطموح ، تنقسم الدراسة الى اقسام ثلاثة : يتضمن أولها التعريف بمفهوم التقدم ، ويشمل الثاني استيضاح اشكاليته في الخطاب الانثروبولوجي التطوري والبنوي ، ويقدم الثالث والاخير تقويماً نقدياً لرؤية هذا الخطاب للمفهوم .

أولا : مفهوم « التقدم » :

ويرى بيرى J.B.Bury أن فكرة التقدم مسألة معقدة لا يمكن إخضاعها للتحقيق العلمي ، باعتبارها فكرة تركيبية ، تجمع بين محاولة فهم الماضي واستشراف المستقبل ، الأمر الذي يحيلها الى تفسير معين للتاريخ ، ينظر الى الانسان على أنه يتحرك نحو اتجاه محدد ومرغوب فيه ، وأن هذا التقدم سيستمر دوما الى ما لا نهاية⁽¹⁰⁾ .

وربما كان هذا وراء الافتراض الذي قدمه أنور عبد الملك ، حين اعتبر : « أن جميع اتجاهات التطور الاجتماعي ، وسبلنا ومفاهيمنا للدخول في مشكلة هذا التطور في العالم يعتمدها الخلل أساسا ، أو أنها الآن على الأقل موضع تساؤل من قبل الأغلبية الواسعة من المفكرين في العالم وخاصة في الشرق⁽¹¹⁾ . ويلفت النظر ان محاولات سبر غور هذا المفهوم تمثل كما ملحوظا في اتساعه على مساحة خطابات متكاثرة ، تتعدد أطرها المرجعية والمعرفية ، وتتراوح مستويات فهمها ونظرتها له .

فهناك المثاليون ، ممن رأوا التقدم كمثل أعلى صالح في ذاته ، انطلاقا من مفاهيم ومبادئ مجردة وثابتة ، عبر عنها شاعر التطور جويو Guyau وتافس H.Tufts ، ورولان R.Rolland ، وسانتيانا G.Santayana ، وصاغها نيتشة Nietzsche في تبشيره بالسوبرمان ، وبيرجسون H.Bergson في فلسفته عن التطور الخلاق⁽¹²⁾ ، اضافة الى وقوع مسألة التقدم في تنويعتي التفاؤل والتشاؤم .

كذلك فان سياق الاطار المعرفي والمرجعي لهذه المسألة ، يعكس لغات متعددة ، هي في الواقع تصورات مختلفة لها .

فمن جهة ، ثمة لغة ثيولوجية ، تعتمد الايمان بالقدرة الإلهية في تسيير الكون ، وهو ما نلاحظه عامة في الخطابات الدينية المنزلة وغيرها ، وما ذكره يواقيم Joachim Of Flora نهاية العصور الوسطى ، حيث تقدم البشرية عنده يرتفع بانتقالها من عصر الأب ، الى عصر الابن ، الى عصر الروح القدس ، أو ما تحدث به جاك بوسويه J.Bossuet وليسنج G.Lessing حين اعتبر التقدم انتقالا من طور الشر قبل مجيء يسوع الى طور الخير بعد ظهوره⁽¹³⁾ .

ومن جهة ثانية ، هناك اللغة اليوتوبية ، والتي تجد في المدن الفاضلة عند افلاطون ، ومور More ، وكومينيوس Comenius ، وكامبانيللا Campanella ، وبيكون Bacon ، وتصورات واحلام نيزان P.Nizan ، النموذج المثالي للكمال والتقدم ، حيث ينتفي وجود عمل عضوي شاق أو أية معاناة ، ويتم التوظيف

المتناسق للعلاقات الاجتماعية ، وأن لم تتفق على الدعوة الى المساواة ومن جهة ثالثة ، ثمة لغة ابستمولوجية ، ترى في التقدم انتقالا من أفكار بسيطة وأولية الى أخرى أصعب واعقد ، هي نوع من الاستمرار للأولى ورمز لها ، كما أورد لكان J.Lacan⁽¹⁵⁾ .

ومن جهة رابعة ، هناك اللغة الفلسفية التي تحرت الغايات الأساسية للتقدم ، منذ الجدل الفلسفي المشهور حول مسألة «الثبات» و «التغير» بين هيراقليطس Heracleitus ممثل فلسفة الحركة والتغير ، وبارمينيدس Parminidis المدافع عن فلسفة الثبات .

وهناك كذلك اللغة الميتافيزيقية التي عرفت التقدم عبر دينامية قوى خارجية Anthropomorphism تمارس فعلها في التاريخ البشري ، كإرادة الحياة عند شوبنهاور ، وإرادة القوة عند نيتشة ، والاندفاع الحيوي Élan Vital عند برجسون ، وقوة الحياة عند برناردشو ، والقصد عند جوليان هكسلي Hux⁽¹⁶⁾ . Ley

(1) مفاهيم متداخلة :

وقد يكون ضروريا في مجال مقاربتنا لمفهوم «التقدم» Progrés ، أن نحدد موقعه بين مفاهيم أخرى تعالقت معه ، وبالأذات مفاهيم «التطور» Évolution ، و «النكوص» Régression ، و «التغير» Changement .

ويلاحظ بوتومور T.B.Bottomore : « أن هذه المفاهيم كانت تختلط في بعض الأحيان ، أو يربط الفكر بينهما في مفهوم واحد . وكان يحدث في حالات أخرى أن يفرق العلماء بينها ، ولكنها كانت تعتبر مصطلحات مرتبطة ببعضها ارتباطا منطقيا »⁽¹⁷⁾ .

وعلى ما يرى ماكيفر R.Mciver وبيج ebCh.Peadge اكتسب مفهوم «التطور» شهرته نتيجة استخدامه المنهج البيولوجي ، وتسربه الى العلم الاجتماعي بصورة فجأة وبعض الحالات عند بعض الباحثين ، من انطلقوا في تفسير مسيرة وظواهر المجتمع بالاستناد الى المماثلة Anologie بين المجتمع والكائن الحي ، أو ما يعرف بالنظرية العضوية في المجتمع Théorie Organique De La Société ، الأمر الذي أدى الى ردود فعل عكسية ، تراوحت بين الاستغناء الكامل عن استخدامه لوصف التبدلات المستمرة في المجتمع ، وبين التحذير من الخلط بين التطور العضوي والتطور الاجتماعي⁽¹⁸⁾ .

ويسود عند سبنسر H.Spencer - أحد رواد هذه النظرية - الخلط في

استخدام المفهومين ، حيث طبق في البداية مفهوم «التقدم» للدلالة على التعقد المتزايد كعملية كونية ، ليطلق بعدها على العملية نفسها مفهوم «التطور»⁽¹⁹⁾ . ويقترح هوبهوس Hobhouse ضرورة التفريق بين المفهومين ، من منطلق أن التعقد المتزايد ليس من شأنه بالضرورة أن يبعث على التحسن ، ومن ثم يلزم الفصل بين العملية وأية أحكام قيمية حولها⁽²⁰⁾ .

أما المادية الجدلية ، فقد أعطت لمفهوم «التطور» اتجاها ارتقائيا ، وفهمت التقدم التاريخي على أنه تطور وتعاقب التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية ، ولم يرغب ماركس K.Marx في فصل المفهومين ، وإن وجه اللوم بصفة خاصة الى داروين Ch.Darwin لأنه جعل من التقدم مجرد نتاج ثانوي عرضي للتطور⁽²¹⁾ . ويمثل النكوص ارتدادا الى تشكيلات قديمة ، حيث يرى أصحابه أن الحضارة سائرة الى التدهور التدريجي ، وهو ما يعني أن الماضي ، بما فيه من حكماء وأبطال وأنبياء ، هو الذي تتمثل فيه كل الفضائل ، أما العصر الحاضر ، فهو عصر انحلال يزداد دوما ، أي أن الانسانية قد بلغت في احدى الفترات الماضية عصرها الذهبي ، ثم أخذت تنحدر بعد بلوغ هذه القمة ، ولا أمل لها في الخلاص الا اذا تشبثت بالماضي .

وهذا التصور يتبدى أساسا في كثير من الأفكار الدينية التي قرنت مفهوم التقدم « بالزمان البعيد المنصرم »⁽²²⁾ ، ولدى عدد من المفكرين والأدباء الرومانسيين ، مثل الشاعر الانجليزي بيرون Byron ، ونظيره الألماني هولدرلين Halderlin ، ممن تحمسوا خاصة للمرحلة الاغريقية ، واعتقدوا كمال التقدم عبرها .

كذلك حمل روسو J.J.Rousseau على الحضارة المعاصرة له ، وأكد على أن المتوحش الطيب Bon Sauvage كان يتصف بكل الفضائل ، وأن الحياة الاجتماعية هي أساس الشرور .

وهناك في عصرنا الحاضر ، مثل البرت شفيتزر A.Schweitzer ، وكارل ياسبرز K.Jaspers ممن تحاملوا عليه ، باعتباره عصر الصناعة الآلية ، فدعوا الى العودة للماضي ، حيث كان الانسان أوفر حرية وأقوى احساسا بشخصيته على حد قولهم . والواقع ان مفهوم النكوص يعني ممارسة نوع من الهروب الى الوراء ، ويفصح عن عجز المواجهة الدينية للواقع والحاضر ، وهو ما يعني ان التقدم لا يستمد مشروعيته من الجذور وحدها ، بل من القدرة على الامتداد والمواجهة في الحاضر والمستقبل ، بما يسمح بالاستمرار والابداع . ويعتبر التغير أعم أشكال الوجود ، ويشمل كل حركة وتفاعل وانتقال من

حالة الى أخرى ، ويوضع - في الفلسفة - دائما على انه نقيض الاستقرار النسبي .

ويرى عاطف غيث التغير الاجتماعي قائما على تحليل موضوعي للمبادئ والاسباب التي تحكم الذبذبات الاجتماعية واتجاهاتها ، في حين ان فكرة التقدم الاجتماعي تتضمن مدخلا معياريا قيميا للحكم على الاحداث الاجتماعية . لذلك يهتم التقدم الاجتماعي بالبحث عن مجتمع أفضل ، بينما يهتم التغير الاجتماعي بالمجتمع في الواقع ، وبعبارة أخرى ، فالتقدم الاجتماعي يحمل في مضمونه الأساسي ما ينبغي أن يكون ، بينما يشير التغير الاجتماعي الى ما هو موجود وما سيوجد ⁽²³⁾ .

وهناك من يفرق بين المفهومين ، من منطلق أن التغير مفهوم عام يتضمن الدلالة على تعديل حالة الوجود الراهنة ، ومن ثم فان مضمونه بهذا المعنى أوسع مدى من فكرة التقدم التي تدل على ناحية خاصة من التغير ⁽²⁴⁾ . ويعترف بوتومور أن الصعوبات التي واجهت علماء الاجتماع في نظريات التطور أو التنمية أو التقدم ، اضافة الى تغير المناخ الفكري المعاصر ، قد دفعت الى تبني مفهوم أكثر مرونة ، هو مفهوم «التغير الاجتماعي» ، للاشارة الى كل صور التباين التاريخي في المجتمعات الانسانية ⁽²⁵⁾ ، وكان أول القائلين به الفريد فيركاندت A.Vierkandt عام 1908 ، وطوره بعده وليام أوجبرن W.Ogburn عام 1922 ، وان اعتبر السوسيولوجي السوفييتي أوسي «بوف Osipov أن هذا يمثل هروبا من المشكلة وليس حلالها ⁽²⁶⁾ .

(2) التعريف بالمفهوم :

والتقدم في جوهره مفهوم تاريخي اجتماعي ، بمعنى أنه نتاج العمليات التاريخية الاجتماعية المتصلة بتطور الجنس البشري .

ولا يكمن معيار التقدم في محض عوامل فيزيقية من مثل الصراع لأجل البقاء ، والانتخاب الطبيعي ، أو من قوى خارجية مثل ارادة الحياة أو القصد ، أو حصره في علاقة وحيدة الجانب كتطور الحياة العقلية وتحقيق الحرية الاقتصادية والمزيد من الاستخدام التكنولوجي .

فالدأروينيون الاجتماعيون مثل المر بنديل A.Pendill وفرانسييس مونتاجو F.Montagou بزعمهم أن الصراع من أجل البقاء والانتخاب هما المحرك الأول للتقدم الاجتماعي ، انما يحاولون تبرير بقاء نظم بعينها ، باعتبارها طبيعية غير قابلة للتغير ⁽²⁷⁾ .

والقائلون بالغائية الميتافيزيقية ، أو بتعبير ليبنتز Leibniz «التناسق الأزلي المسبق» Praestabillierte Harmonie ، يدحض فكرهم ما أورده مونتسكيو Montesquier حين سقّه الاعتقاد بأن «القدر الأعلى هو الذي أنتج كل الآثار التي نشاهدها في العالم» (28) .

وهناك مثل اندرسون W.Anderson- من حصر التقدم في مؤشرات مفردة ، من مثل اشباع الحاجيات ، والصحة وطول العمر ، والرضاء المادي ، والتحسين المعنوي والأدبي (29) ، أو محي الدين صابر الذي اتخذ من التقدم العلمي معيارا له ، بسبب قصور المعيارين الاجتماعي والأخلاقي في نظره (30) . فهذه المعايير جميعا لا تجد معناها وكيبتها الا بالاندراج ضمن رؤية أكثر شمولاً ، لا تفقد فعالية التقدم قيمتها ، لأن تصورها كاحدى العوامل الفيزيقية ، أو أحوالها للخارج ، أو نفي تشابكاتها ، يحيلها الى فعالية مطلقة . ان معيار التقدم الاجتماعي مرسوم بقوانين موضوعية تمارس مفعولها في مسار واقع تاريخي يحدده أسلوب الانتاج الاجتماعي (أو الانساني) الذي يقيم به الناس علاقات اجتماعية انتاجية مختلفة ، تقابل مراحل معينة في تطور قوى الانتاج المادية ، ولو أنها تتعارض معها من وقت لآخر .

وبهذا المعنى يمكن القول أن كنه التقدم الاجتماعي يتلخص في الاستعاضة عن مجتمع ذي بنية اجتماعية اقتصادية أقل تطوراً ولم تعد مطابقة لقوى الانتاج ، بمجتمع نوعي آخر ذي بنية أعلى وأكثر تطوراً ، نشأت على أساس قوى الانتاج النامية ، وساعدتها على أن تنعش بصورة أعمق . ويكتمل هذا التعريف بطرح إيضاحين اثنين :

(أ) أنه اذا كان تطور قوى الانتاج هو المعيار الأساسي للتقدم الاجتماعي بمجمله ، فلا يمكن له دائماً أن يكون دليلاً موضوعياً على تطور بعض الظواهر الاجتماعية التي تتميز بخصائص معينة واستقلال نسبي على مستوى تطورها ، وهو ما يصح بخاصة على تطور مختلف أشكال الوعي الاجتماعي كالأخلاق ، والفن ، والأدب ، والفلسفة ، مما لا ترتبط بالانتاج الا عبر منظومة معقدة من الحلقات الوسط ، كذلك فإنه في فترات تاريخية محددة ، قد تعلق أهمية جوهرية - ان لم تكن حاسمة ، في وصف التطور الاجتماعي من وجهة نظر التقدم أو النكوص - على ظواهر نوعية تمس الجوانب السياسية أو التعليمية الخ ، رغم انها ظواهر ثانوية ولا حقة .

(ب) أنه لا يجوز انكار الصلة الطبيعية بين قوى الانتاج وعلاقاته ، ومن ثم لا يجب استخلاص البنية الاجتماعية مباشرة من التطور التكنولوجي ، كما يرد في

قسمة المجتمعات الى أنماط تقليدية وصناعية ، والاعتقاد بأن التقدم يسير نحو «مجتمع صناعي كما ذكر ريمون أرون» R.Aron ، أو «مجتمع متعدد الأبعاد» بتعبير كير H.Kirr ، أو «مجتمع ما بعد الصناعة» عند دانييل بيل D.Bell ، أو «الدولة الصناعية الجديدة» عند جالبريث Galbreth ، أو «المجتمع الرشيد» عندها برماس Habermas ، أو «حضارة الموجة الثالثة» كما أطلق عليها ألفن توفلر A.Toffler .. وكلها مفاهيم تحمل شبهة السعي لطمس الفروق في علاقات الانتاج بين المجتمعات ذات الأنظمة الاجتماعية المختلفة⁽³¹⁾ ، أو تقسيم هذه الأنماط الى مكونات أصغر ، مثل تقسيمات روستو W.Rostow ، وروشييه W.Roscher ، وهلدبراند Hildbrand ، وليست F.List لمراحل النمو الاقتصادي⁽³²⁾ ، حيث مثل هذه التقسيمات تسرف في تبسيط آليات التقدم التاريخي ، وتسهم من ثم في غيام الرؤية حوله .

ثانيا : التقدم أنثروبولوجيا :

بدأت الأنثروبولوجيا كميدان للدراسة العلمية حوالي منتصف القرن الماضي ، وفي ظروف سيادة الفكر التطوري ، لدرجة اعتبرها مارييت R.R.Marett وقتها : « تاريخ الانسان كله كما بعثته وأذاعته فكرة التطور »⁽³³⁾ ، وركزت اهتمامها على دراسة محصلة المادة الاثنوجرافية التي جمعت عن المجتمعات البدائية ، والتي سميت كذلك على أساس مقارنتها بالمجتمعات الغربية التي افترض أنها تمثل حالة متحضرة ، لكن تبرهن على صدق الافتراض القائل بتطور المجتمع الانساني في خط واحد ذي مراحل ، وهو ما نلاحظه في أعمال لويس مورجان L.Morgan الذي وجد ضالته بين هنود الايراكوا Iraquais - وهم لسوء الحظ جماعة فريدة من نوعها ، وجيمس فريزر J.Frazer الذي يحوي كتابه « الغصن الذهبي » Golden Boungh معلومات زاهية ومغلوبة وصلت اليه بطريق غير مباشر . وفي ألمانيا ، اكتسب مفهوم «الثقافة» معنى متسعا لوصف التقدم الانساني ، عندما ترجمه الى الألمانية فون ارفنج V.Irwinh وأدلونج Adelung ، ووضع عند هذا الأخير في كتابه « محاولة في تاريخ الثقافة للجنس البشري » عام 1982 ، ويميز فيه ثمان مراحل تاريخية⁽³⁴⁾ .

وإزاء النقد الذي تعرض له هذا الاتجاه الافتراضي لتطور المجتمع الانساني ، اتجهت الاهتمامات الأنثروبولوجية الى الدراسات العقلية للمجتمعات البدائية كوسيلة لفهم المجتمع الانساني عامة ، حيث اعتقد الأنثروبولوجيون في ذلك الحين أن تلك المجتمعات تمثل في حقيقة أمرها الاشكال

الأولية للحياة الانسانية . على أن وعي الخطاب الأنثروبولوجي بأهمية اخضاع تاريخ الحضارة بأكمله لقانون واحد ثابت للتطور ما لبث أن خف ، ليحل محله الايمان بفكرة النسبية الثقافية *Relativité Culturelle* التي أخذت تحل بالتدريج محل التطورية ، وبدأ يزداد الاعتقاد بأن كل ثقافة يجب أن يحكم عليها من خلال مقوماتها الخاصة ، وأنه من الخطأ مقارنة الثقافات على أساس مطلق .

عبر هذا الاطار ، برز ميل عدد كبير من الأنثروبولوجيين الى تقديم صور ثقافية استاتيكية ، ازداد فيها الاهتمام بجمع التفاصيل الجزئية في نزعة افريقية مغالية ، وظهر شغف شائع بجمع الحقائق ، وضيق نطاق النماذج النظرية ، ودراسة المجتمعات كما تبدو في حال ثباتها في نقطة ما من نقاط الزمان ، صاحبه ابتعاد ملحوظ عن اقامة نظريات تفسيرية ملائمة ، أو أية محاولات جادة تذكر لفهم الاتجاه العام للتطور ، وهو ما يستبين في تركيز الاهتمام على العلاقات الداخلية للأبنية ، أكثر من التركيز على القوى التي تحدث فيها التغيير ، وخاصة في أعمال الأنثروبولوجيين البنائيين .

وهكذا فانه في المساحة الممتدة بين التطورية والبنائية ، وقف الخطاب الأنثروبولوجي في دراسته للتقدم عند ضفاف الفصل والوصل بين التغيير والثبات ، وبين الثقافية *Diaronic* والتزامنية *Synchronic* .

لقد أنتج هذا (التراث) الأنثروبولوجي طابعا مزدوجا . فكلا التطورية والبنائية ، مع كل الفوارق بينهما ، يشكلان مثالا على الكيفية التي أنتج فيها الخطاب الأنثروبولوجي ردوده حول مسألة التقدم ، وهي كيفية ملتبسة في جوهرها .

يؤكد هذا الالتباس ، أن هذا الخطاب ، ورغم تسليمه بوحدة السلوك الانساني ، لم تزل تؤثر فيه هذه الازدواجية ، وهو ما يتضح في أربعة أبعاد لم تتحدد بعد ، وتكمن في كيفيات ممايزة أوجه الاختلاف والتشابه في الثقافات ، وطبيعة وأساليب الرؤية العالمية في الثقافة ، ووضع الخصوصية في اطار العمومية ، ورؤية الكل مقابل الجزء .

على أن مسيرة تخلق علم للانسان في الخطاب الأنثروبولوجي قد سبقتها رؤى ومحاولات تناوشت إمكانات وضرورة قيام هذا العلم ، منذ عبر عنها بوفون *Buffon* في القرن الثامن عشر ، حين أورد أنه : « يجب أن يحتل الانسان مكانه بين صنف الحيوان » .

هذه المسيرة تجد أرضيتها في الحق عند فلاسفة عصر الأنوار ، والفلسفة النقدية كما أوردها كانت *E.Kant* ، وهو ما يمكن تفصيله هنا قبل الحديث عن

اشكالية التقدم في الخطاب الأنثروبولوجي التطوري والبنائي .
(1) خلفية فكرية :

فبعد القرن الثامن عشر ، وداخل معطى عصر الأنوار : عصر العقل ، وتساقط رموز المرحلة السابقة ، وحاجة أوروبا الى إعادة بناء وعيها ، ومكابدتها التغير وتدعيمه وتأسيسه ، نبت التفسير العقلي للتقدم ، وتشكل كجواب على عقم نظريات الإرتداد .

ويعد فلاسفة هذا العصر - باستثناء روسو ، أعظم مغزى مفهوم التقدم في العصور الحديثة .

فتوستيل B.De Fontenelle (1657 - 1767) عين مكانة التقدم وغرس الايمان به ، حين أعلن المساواة بين الناس جميعا ، مما أدى الى معركة ضارية بين القدامى والمحدثين حول آرائه (35) .

ورأى فولتير Voltaire (1694 - 1778) أن المجتمعات البشرية تتحرك من ظلام الخرافة الى الشعور المتزايد للعقل .

وأمن كوندرسيه J.Candorcet (1743 - 1794) بالتقدم البشري المتصل على خط صاعد ، وقدم تقسيما من عشر مراحل ، رأى أن تسعا منها قد تحققت ، وتحدث عن مستقبل يختفي فيه الطغاة والعبيد والقسس والحروب والجرائم ، ويتصرف الناس وفق العقل في التمتع بالحياة والحرية والسعادة⁽³⁶⁾ .

على أن ثمة قصورا في نظرة مفكري الأنوار للتقدم ، يمكن التنويه عنها كالتالي :

(أ) أنه على الرغم من أن الاعتبارات الخاصة بنضج الحاجات المادية اللازمة للتقدم ليست غريبة عن أذهان مفكري التنوير ، فإنها تحتل مكانا ثانويا نسبيا في أفكارهم ، حتى أن ترجو A.Turgot وهو عالم اقتصادي ، يرى أن التقدم لا يحدث الا في مجال العلوم والآداب ، وهو ما يعني تركهم لمجالات معتبرة من الحقائق الانسانية خارج مفهوم التقدم .

(ب) ولاشك أن القصور الناجم عن ذلك قد انعكس أثره في الأساس الابستمولوجي للمفهوم كما فسر هؤلاء المفكرون ، بمعنى افتقاره الى ما يسمى البرهان الامبيريقى Empirical Evidence والمعلومات التاريخية عن الثقافات غير الأوروبية ، التي يمكن أن ترفده بخلفية لازمة لاستيضاح مفهوم له مضمون عالمي⁽³⁷⁾ .

(د) كذلك يتجلى وجه القصور الثالث في عدم ملاحظة هؤلاء المفكرين الطابع

التناصري للتقدم الاجتماعي وتفاوت وتعرج تطوراته . ذلك أن التاريخ يشير إلى أن التقدم لم يكن يوما تطورا مستمرا مستقيما ومنتظما ، بل سار بسبل معقدة ، ورافقته مراحل تقهقر وجمود ، وهو ما يكشف عن ثغرة فعالياته عندهم .

أما فلسفة كانت النقدية ، فقد تناولت مشكلة التقدم بطريقة تختلف عن طريقة التنويريين . والأفكار الرئيسية في هذه الفلسفة ، هي الطابع الاخلاقي للعمل الغائي ، ومبدأ العالمية .

فالتقدم في هذه الفلسفة انما يتم في اطار عملية التطور التاريخي ، وله محتوى مادي يتركز في القضاء التدريجي على القوى السلبية التي تقف في سبيل الوصول الى الغاية النهائية لهذا التطور . وهذه الغاية اخلاقية في جوهرها ، لأنها عبارة عن مثل أعلى شامل يتضمن الكمال الأخلاقي والتوحيد السياسي للجنس البشري .

وعلى الرغم من مثالية هذه الفلسفة ، فيما أطلق عليه صاحبها «قانون المواطنة العالمية» Weltbürgerrecht ، فانها تسبق الواقعية الأنثروبولوجية ، من كونها وعت اثنية اختلاف الأجناس ، وان حاولت ردمها بواسطة الحجة القائلة بوحدة الجنس البشري ، ونقلت مبدأ العالمية لمفهوم التقدم ، وأسبغت وظيفة شبه اكسيولوجية على النشاط النظري تعزيزا لسنة الطبيعة ، وهو ما يبدو عندها في تفصيل مشروع للسلام الدائم ينبع من الاعتراف الواقعي بوجود حالة من الصراع الكامن في «الحالة الطبيعية»⁽³⁸⁾ .

والواقع أن اشكالية التقدم كما أوردها كانت تكمن في غياب الوعي بحقيقة تنافس خصوصية الثقافات الفرعية مع عمومية (عالمية) الحضارة الانسانية ، دون أن يطمح أي منها الى الغاء الآخر أو نفيه⁽³⁹⁾ .

(2) التطورية :

وقد حاول الخطاب الأنثروبولوجي منذ البداية ان يفسر مسيرة التقدم عبر سلسلة من المراحل التطورية ، يندرج في اطارها نظريات أحادية Unilinear ، وأخرى تتخذ طابعا دائريا Cyclical ، وثالثة حاولت التوفيق بين التطور في خط مستقيم وبين فكرة التغير الدوري ، فيما أطلقت عليه نظرية التواتر المتحول Va-riable Recurrence⁽⁴⁰⁾ وثمة نظريات أخرى حديثة ، من مثل ما أطلق عليه جوليان ستيوارت J.Stewart النظرية العامة للتطور General Theory Of Evolution ، وترفض القول بأن كافة المجتمعات تمر بالضرورة خلال نفس

المراحل المحددة للتطور ، وان رأت أن الحضارة ككل سارت خلال خط محدد من التجانس الى التباين ، ونظرية التطور الماكرو وسكوبي Macroscopic عند ليزلي هويت L.White ، ومارشال سالينز M.Sahlins ، والمان سيرفس E.Service ، ونظرية التطور المتعدد الخطوط Multilinear ، التي تحاول تتبع التطور داخل مجموعة من الانساق أو النظم الاجتماعية .

ورغم ما يدعيه فوكو من أن التطورية : « أقرب الى علم نظام الكون Cosmologie منها الى علم البيولوجيا »⁽⁴¹⁾ ، وخلافا لما يراه بيرري وغيره من تأثير نظرية التطور البيولوجية على الخطاب الأنثروبولوجي ، فإن البحث الدقيق يظهر أن ما حفظ من روح عصر الأنوار ومنهجه في هذا الصدد يزيد كثيرا عما يقر التطوريون البيولوجيون به ، وهو ما يعني أن التطورية في هذا الخطاب لم تكن مجرد توسيع للنزعة الداروينية بحيث تشمل البيانات الثقافية ، على الرغم من أنها تنتمي كما هو واضح الى نفس المناخ الفكري ، إذ تعد في الحقيقة محاولة مستقلة⁽⁴²⁾ .

وقد حدا توطيد مذهب التطور البيولوجي بعدد من الأنثروبولوجيين الى تصور خطط واسعة لمراحل التطور الاجتماعي في مماثلة مع التطور البيولوجي ، وهو ما أدخل الى الخطاب الأنثروبولوجي من الابهام بقدر ما قدم من توضيح . فالمقايضة بالعضوية أبعدت الأنظار عن دراسة مثمرة للمجتمع الانساني ، والقائلون بالانتخاب الطبيعي القوار رداء من الظلمة على نواح هامة ، لاختلاف (النمو) الاجتماعي عن الطبيعي ، والطريقة المقارنة أدت الى تشويه كثير من الحقائق وتزويرها .

وكان لابد من بذل جهد كبير من نقد انصاف الحقائق هذه ، حيث لم تقربنا محصلة محاولات هؤلاء الداروينيين الاجتماعيين من اكتشاف أية قوانين علمية محققة ، رغم المادة الاثنوجرافية الوفيرة التي تم جمعها .

وفي هذا الصدد ، قد يكون ملائما هنا أن نقبس من روبرت ردفيلد R.Red Field فقرة حاول فيها أن يبرهن على أن الخطاب الأنثروبولوجي انساني في المحل الأول ، بقوله :

(أ) مهما بلغت حبكة تصميم التجربة ، فإن هناك فارقا واضحا بين ما هو انساني وما هو غير انساني .. بين التاريخ في أعلى مستوياته والفيزياء في أدنى مستوياتها .

(ب) أن دراسة الثقافة في ضوء مفاهيم الفيزياء تعني تفتيت الانسانية الى أجزاء ليست هي الافراد أو الجماعات .

(د) أن تبني نظريات ونماذج العلوم الطبيعية وتطبيقها في المجال الاجتماعي لم يصاحبه تقدم في معرفتنا للمجتمعات⁽⁴³⁾ .

وبصفة عامة ، يمكن القول ان التطوريين الأنثروبولوجيين الأول قد اثاروا عددا من المبادئ ، أهمها وجود قوانين كلية تحكم الحضارة البشرية ، وانها تمر بمراحل تطويرية متميزة ، اضافة الى تسليمهم بظاهرة التغير الثقافي ، ورده الى اختلاف هذه المراحل ، وان لم يحاولوا تطبيق هذه المبادئ على الثقافة في مجموعها ، وقصورها على جوانب بعينها كالفن والمعتقدات الدينية ، والأسرة ، والتي درست دون النظر كلية الى الاطار الثقافي الشامل الذي صدرت عنه . ومع أن غالب الأنثروبولوجيين المعاصرين لا يهتمون في الوقت الحاضر بالدراسات التطورية ، فإن قلة منهم لم تزل توليها اهتماما ، وان بدا اختلاف بينهم وبين التطوريين الأول .

ورغم أن المعاصرين منهم أميل الى تجنب ربط التاريخ بأهداف معينة ، فإنهم يحاولون تقديم ضمان للاستقرار في مواقف تتسم بتغيرات سريعة واضحة تؤدي الى تفكك وصداعات مختلفة⁽⁴⁴⁾ .

والواقع أننا لو أمعنا النظر في المفاهيم التي يقدمونها ، استطعنا القول أنها قد استحدثت لتقديم وصف غامض لمراحل تطويرية تحكمية تم تحديدها تعسفيا ، أو على ما يقول جيرتز C.Geertz : « لا يقدمون أكثر من شيء واحد ، هو أن ما حدث كان يجب أن يحدث »⁽⁴⁵⁾ .

وهكذا يختلف الأنثروبولوجيون التطوريون في كثير من النواحي ، وبخاصة فيما يتعلق بتفاصيل العملية التطورية ومجموعة المراحل التي مر بها المجتمع والحضارة ، ولكنهم يتفقون في الأغلب في ان الصفة الغالبة على سير الحضارة هي التقدم ، وأن النكوص ليس الا حالة استثنائية عارضة .

ومع ذلك ، فإن فكرتهم عن التطور بمعنى التقدم لم تسلم من الانتقادات العنيفة التي وجهها عدد من العلماء ورجال الدين بالذات ممن رفضوا هذه الفكرة ، حيث يرون على العكس ، أن الانسان خلق في الأصل على درجة عالية نسبيا من الرقي ، الذي تعرض لعوامل غير مواتية دفعت به الى التدهور .

ويستمد هذا الرأي أصوله من تعاليم الدين المسيحي ، وقصص العهد القديم ، وهو ما نتبينه في كتابات الأسقف هوايلتي Whately أسقف كانتربري في القرن الثامن عشر ، وجوزيف دوميستتر J.De Maistre ، ومن قبله دوبروسيس De Brosses ، وجوجيه Goguet⁽⁴⁶⁾ .

(3) البنيوية :

في الخمسينات ، قاد ستروس الهجوم على مسألة التقدم كما وردت عند مفكري عصر الأنوار والتطورية بمنهج الجديد : البنيوية ، حيث دحض المفهوم الارتقائي للتاريخ ، وشجب نزعته الى التمييز الاثني .

ومن رايه أن المؤرخ لا يذهب الى أبعد مما هو تجريبي ظاهري ، على حين أن الأنثروبولوجي يمكن أن يصل الى جوهر الواقع بفضل مفهوم البنية Structure وقد أحدث دخول هذا المفهوم دائرة الوقائع الأنثروبولوجية دويا ملحوظا ، وبالأذات في أعمال ستروس ، منذ ظهور مؤلفه « الآفاق الحزينة » Tristes Tropiques عام 1955 ، والذي دأب الباحثون على اعتباره رائد الأنثروبولوجيا البنائية ، رغم أنه لا يرى في هذه التسمية سوى : « تحصيل حاصل .. اذ ليس بوسع الأنثروبولوجيا الا أن تكون بنيوية »⁽⁴⁷⁾ .

ورغم محاولات مدرسة الحوليات الفرنسية Annales في التاريخ الاجتماعي⁽⁴⁸⁾ ، وغيرها ، فقد استمرت البنيوية بحيوية لم يشبها أي ضعف حتى وقت قريب . والسبب في ذلك انها وجدت في السياق الفكري العام للسنين غذاء طيبا . ففي تلك الفترة ، اندحرت ، أو تكاد ، فكرة التطور الغربية ، نتيجة لاستقلال المستعمرات ، وازدياد عمق الهوة بين الأمم الاستعمارية والبلدان التي استقلت عنها . وشكل هذا الصدع فرصة سمحت لوعي التاريخ من وجهة نظر الخطاب الأنثروبولوجي بالظهور على مقدمة ساحة الفكر التاريخي .

أصبح الاهتمام يتركز على عوامل قوة مقاومة هذه المجتمعات المعادية للغربة Westernization ، وعلى ديمومة قيمها وأبنيتها ، وأضحى اكتشاف الآخر في المكان نموذجا لحقيقة انسانية توضح نسبية النموذج الغربي ، وصار الغرب يشعر أنه لم يعد يصنع تاريخ كل الانسانية ، بل يصيغ انسانية بعينها . ومما يميز البنيوية في الخطاب الأنثروبولوجي المعاصر ملمحين أساسيين :

(1) الاستعاضة عن التفسير السببي القائم على التعاقب بنمط التفسير البنيوي المرتكز على مفهوم النسق الذي يتصف بالنظام ، وهو ما يعني أن التحليل البنيوي ينصب أساسا على الدراسة الحالة (أو المحاكاة) للموضوع Eétude Immanente ، والتي تفترض استقلال الموضوع بالنسبة لملاساته التاريخية والجغرافية أو الوجودية ، لأنه نسق ديناميكي يخضع لسلسلة من التغيرات الباطنية دون تدخل أية عوامل خارجية ، وهو ما قد يفسر أن الحلم

الأكبر للكثير من البنيويين كان تثبيت الأبنية فوق دعائم لزامانية ، شبيهة بدعائم الأنظمة المنطقية الرياضية .

(ب) عدم التوقف في دراسة الظواهر الانسانية عند المعنى التجريبي الذي يصوغه الواقع على نحو مباشر ، بل السعي الى الكشف عن « النسق العقلي » أو « القانون » الذي يختبئ خلف الظواهر المحسوسة . وهي في هذا تخالف ما درج عليه الاجتماعيون قبلا من النظر إلى نسق العلاقات والتفاعلات الاجتماعية الظاهرة باعتبارها كافية بذاتها . اذ هي عند ستروس تبحث عن تفسير هذا النسق في بناء مستتر Structure Sous-Jacente ، ولا شعوري ، ويتصف بالثبات .

من هذا المنطلق ، يتخذ ستروس موقف المعارضة الشديدة لفلسفة التاريخ ، نظرا لأنه لا يسلم بمبدأ قياس التاريخ بالالتجاء الى معايير الارتقاء والتحول والتطور والتقدم .

اذ على الرغم من أنه لا ينكر وجود اختلاف بين « التفكير المتوحش » Pensée Sauvage و « التفكير العلمي » Scientifique ، وبين « مجتمعات باردة » Froides وأخرى ساخنة Chaudes ، الا أنه يقرر صراحة أنه : « ربما أصبح في وسعنا يوما أن نتحقق من أن ثمة منطلقا واحدا هو الذي يعمل عمله في كل من التفكيرين على حد سواء ، وأن الانسان قد فكر دائما هنا وهناك بقدر من البراعة والابتقان »⁽⁴⁹⁾ ، وهو ما يعني أننا لسنا ازاء مرحلتين متعاقبتين ومنفصلتين من مراحل تطور البشرية ، بل نمط واحد بعينه من أنماط المعرفة ، يعمل في الحاليين وفقا لقواعد تحول مختلفة⁽⁵⁰⁾ .

طبقا لهذا رفض فكرة تكون العقل البشري على سبيل الارتقاء ، ما دام من شأن هذه الفكرة ان تستلزم القول بمرور هذا العقل عبر مراحل تطورية متعاقبة ، وحدثت تغيرات جذرية أو انقلابات حاسمة في طريقة ادراك الفكر للعالم .

وقد أدى هذا به الى استبعاد مبدأ التسلسل الزمني Chronologie ، أو تصور وجود اتصال مزعوم بين ما قبل وما بعد يطلق عليه التقدم ، والذي يراه تعسفيا .

ويرى ستروس أن التحولات أو التغيرات الحضارية لا تتمثل على صورة مراحل ارتقائية ، تجعل من البشرية كائنا عضويا يمر بمرحلة الطفولة فالنضج ، كما حلا (للقدماء) أن يتصوروا ، وانما لابد من التخلي نهائيا عن فكرة تصور التقدم البشري وفقا لهذا النموذج البيولوجي الساذج الذي قد لا

يكون موضع شك عند علماء الحياة ، لكنه عند الاثنولوجيين طريقة (مغرية) لا تخلو من مخاطر في عرض الوقائع ، حيث القول بأن المجتمعات تتطور ، يفترض أنها - رغم كل ميزاتها النوعية - تسير دوماً في نفس المنعطقات والمراحل الضرورية المتعاقبة ، وهو ما ينطوي - في رأيه - على استخدام لمجاز بيولوجي غير ملائم ، « لأنه إذا كان الحصان يلد حصاناً ، فإن الفأس لا يلد فأساً »⁽⁵¹⁾ .

هل يعني هذا أن ستروس قد ذهب في رفضه لنظريات التنويريين والتطوريين الى حد انكار التقدم ؟

الواقع أنه يمكن رصد رؤيته في هذا الصدد عبر المحاور التالية :

(أ) فمن ناحية ، يرد ستروس بقوله أنه ليس في التاريخ البشري تقدم متصل متجانس يسير دائماً في خط مستقيم وحيد الاتجاه ، بل يصح القول ان هناك تطورات لا مجرد تطور واحد . فعنده أن الأسلوب الذي تطورت عبرها التكنولوجيا ، غير الأسلوب الذي تطورت خلالها القيم ، وهو ما يعني وجود أشكال متعددة من التطور ، قامت دائماً متجاوزة ، دون ان تتكون منها مراحل متعاقبة سارت في اتجاه واحد بعينه ، وهو ما يبين تصويره التقدم على شكل طفرات منفصلة يراها ليست ضرورية ، ولا مستمرة ، بل أشبه بتراكمات نتجت عن الثقافة Acculturation بين المجتمعات .

(ب) ومن ناحية ثانية ، يقبل ستروس السيادة غير المشكوك فيها للبنى التحتية في مجال تفسير التحولات التاريخية⁽⁵²⁾ ، وهو ما يؤكد بقوله : « ان امبيريقية بعض الاجتماعيين المعاصرين هي مجرد تكرار ، بأشكال مختلفة ، لخطأ مثالية عفى عليها الزمن .. ان قوانين التفكير البدائي أو المتحضر هي نفس القوانين التي تعبر عن الواقع الفيزيقي أو الاجتماعي ، والتي لا تعتبر سوى أحد جوانب هذا الواقع »⁽⁵³⁾ .

(د) ومن ناحية ثالثة ، فانه خلافاً للفكرة الكانتية حول المجتمع العالمي يرى ستروس أن ما تنتبأ به من حدوث اتحاد بين كل أبناء الجنس البشري لن يكون من شأنه سوى ايقاف حركة التقدم نفسها ، والافضل أن نعمل على استبقاء تنوع الثقافات ، رغم ما يصاحب ذلك من مظاهر الاختلال والصراع ، ذلك : « ان البشرية غنية بإمكاناتها الهائلة التي لا سبيل الى التنبؤ بها سلفاً ، والتي اذا ما تحققت واحدة منها ، فانها تصيب البشر بالذهول .. ولكن حذار من تصور التقدم كضرب أسمى من التشابه ، أو صورة أفضل من الرتبة ،

نلتمس في أحضانها الراحة والدعة ، وانما لابد من تصويره كحركة مليئة بالمخاطر والتصدع والتقطع والصراع »⁽⁵⁴⁾ .

ثالثا : تقويم نقدي :

ويرى محمد الجوهري أن الخطاب الأنثروبولوجي تتضمنه - لم يزل - بعض مواطن ضعف : « كالاعتقاد بوحدة العقل البشري ، ووحدة قوانين تطور الثقافة البشرية .. كل ذلك يبدو كمبدأ عام جدا ، مجرد عن الأسس المادية »⁽⁵⁵⁾ .

ورغم ذلك ، وبالإشارة الى مسألة التقدم ، فمن الملحوظ ضعف الدلالات النظرية والمنهجية لمفاهيم ومعايير هذه المسألة في هذا الخطاب ، بسبب فروضها التجريدية القائمة خارج التاريخ وبمعزل عنه .

ذلك أن الفهم العلمي للتقدم لا يتطلب مثل هذه الفروض ، بقدر ما يتعين دراسة الميكانيزمات والقوانين الفاعلة في تطور المجتمع البشري ككل . كذلك فإن أحد الخطوط الأساسية في انتقاد فكرة التقدم كما ترد في الخطاب الأنثروبولوجي يرتبط بإنكار وحدة العملية التاريخية العالمية ، وبالإستعاضة عنها بكثرة من الثقافات ، ثم اضافة صفة الاطلاق على واقع تنوعها وتعددتها ، وتصويرها كتكوينات منطوية على ذاتها . صحيح ان لكل مجتمع ثقافته ، وبقينا انه ليس من اللازم البتة أن تشبه ثقافة مجتمع ما ثقافة مجتمع آخر ، ولكن صحيح كذلك الاعتراف بخطأ رؤية المسألة في اطار الفرعي والفردى فقط ، وأن يغيب العام والمشارك بينها .

وهذا الاعتراف بوحدة الحضارة البشرية وبتطورها التقدمي لا ينفي أبدا تنوع وتعدد سبل تطورها التاريخي ، بل يفسح المجال لتفهم هذا التنوع والتعدد من وجهة نظر تكاملية ، تربط تاريخ كل مجتمع وثقافته بالخط العام المشترك للتقدم .

ولقد يبدو ضروريا هنا التنويه بعدد من النقدرات التي يمكن توجيهها لكل من الاتجاهين التطوري والبنوي ..

بالنسبة للتطورية ، فقد لقيت كثيرا من المعارضة والنقد والهجوم ، نظرا للافتراضات التي كانت تسلم بها ، ولقلة الحقائق والوقائع التي كان أنثروبولوجيو القرن التاسع عشر يعتمدون عليها في التدليل على آرائهم ، وكذلك نظرا لعجزهم عن ادراك الأبنية الكلية للثقافات والنظم . فقد كان اهتمامهم وقتذاك منصرفا الى البحث عن الأصول الثقافية والاهتمام بموضوعات الدين

والعائلة والقانون والتكنولوجيا وما الى ذلك في حد ذاتها ، وليس كأجزاء في بنية اجتماعية واحدة ، ولذلك فإنهم درسوا «الثقافة البدائية» كمفهوم عام ، وليس كمقولة واضحة ومحددة ، واغفلوا من ثم دراسة التحولات في حضارات قديمة ، كحضارة مصر ، وبلاد ما بين النهرين ، ووادي السند ، والصين ، وتركوها للمستشرقين⁽⁵⁶⁾ ، وهو ما قاد الى معالجة مبتورة لمسألة التقدم ، والاحساس اللفظي بها ، حيث أضحت تصورا ذهنيا مجردا عن حركة الأحداث والناس والحس التاريخي .

ورغم ذلك ، يمكن القول أن التطورية لها أكثر من مجرد قيمة تاريخية بحتة في فهم التقدم . فقد هيأت الأساس للمنهج الجدلي التاريخي عند الماركسية ، ولنظرتها العلمية الى التاريخ ، كما خلصت مفهوم «الثقافة» من الخلط مع مفاهيم أخرى ، وافلحت في تصنيف كم المعلومات الانثوجرافية التي تهيأ لها ، بصورة ساعدت الى حد ما على تطوير تصنيف للمجتمعات الانسانية ، وأنها بتعبير برقسون H.Bergson : « بدل أن يبقى الانسان محصورا في تصورات تقليدية تعتبر الروح تساميا منفصلا فوق كل شيء ، وسعت التصور الجديد ، بإشراكها الانسان مع الاندفاع الحياتي الخلاق الذي لا يحل مجددا ومبدعا دون أن يبعثر أو يتبعثر »⁽⁵⁷⁾ .

أما بالنسبة للبنوية ، فإنها تنكر في واقع الأمر أي تقدم حقيقي في تطور البشرية ، وهو ما قادها الى اعتبار التقدم نوعا من «الخداع البشري»⁽⁵⁸⁾ . فبينما توافق على أن الأبنية تتطور عبر الزمن ، فإنها لا تعالج ذلك على اعتبار أن التطور عملية مسقطه على المستقبل ، فلا تتناوله بوصفه حركة نحو الاكتمال ثم الخمود ، وهو ما عناه جريماس Greimas بقوله : « ان التاريخ ليس نقطة انطلاق مثلما يقال دائما ، وانما على العكس هو اكتمال . انه أشبه ما يكون بالفرملة وليس المحرك .. ان ثمة قسطا كبيرا من الحقيقة في القول المأثور : مهما يتغير يظل كما هو »⁽⁵⁹⁾ .

ان ذلك التصور لا يرى التاريخ كعملية تطور مستمر للمجتمع البشري . ومهما قالت البنوية بالتغيرات في البنى ، نجدها تعتبرها مجرد انفجار في البنية ناتج عن تصادمها مع الظروف الخارجية ، وذلك لأنها تقر بالتتام المتجاور للظواهر والبنى ، ولا تحاول كشف أن مثل ذلك الثبات الظاهري لميكانيزماتها يحجب العمليات المتناقضة التي تنشأ عنها الميكانيزمات ذاتها وتحولها إلى ميكانيزمات جديدة واحتفالها الخصب بدراسة سلوكيات الشعوب وأنماط عاداتها لا يهدف الى اكتشاف هويتها الثقافية الا من حيث أنها تعبير عن هويات

منفصلة ، ثابتة ، ومستقلة بذاتها كجوهر ميتافيزيقي .
والنتيجة النهائية التي تصل اليها تتمثل في اقامة الحواجز بين الجماعات الانسانية ، بحيث تمتلك كل جماعة مشروعها الثقافي الخاص . وبالطبع يعاد هنا التأكيد على أن المشروع الغربي يظل له تميزه الذي يبرر تفوقه الحضاري ، ويجعل هذا التفوق نتاجا طبيعيا ، مرتبطا بالتركيبة الحيوية لمجتمعاته . وبالمقابل ، يبرر تخلف بقية الجماعات التي لا تساعدها تركيباتها الحيوية على تجاوز ما انتجته من أبنية تعكس هوياتها الثابتة ، وهو ما ذكره جاك ديريدا J.Derrida حين اتهم ستروس بأنه يمارس تطبيق مقولات الثقافة الغربية ومفاهيمها على أساطير الشعوب (الغريبة) Exotiques⁽⁶⁰⁾ .

كذلك فانه على ما يرى جودلييه M.Godelier ، فان نظرة ستروس للعلاقة بين البنى التحتية والمجتمع - قد اختفت ، عندما تناول ستروس استنتاجاته من مؤلفه « من العسل الى الرماد » Du Miel Aux Cendres حيث يرى أن التاريخ حتى ولو وهب قانون النظام ، فهو محروم من أية ضرورة . كما أنه ينظر الى مولد الفلسفة والعلم الغربي كمجرد أحداث عرضية ، « فالتحول هنا أو هناك لم يكن ضروريا . واذا احتفظ التاريخ بموقعه في الصفوف الأولى ، فان هذا الموقع ينتمي بحق الى مصادفة لا يمكن تغييرها »⁽⁶¹⁾ ، وهو ما دعا جودلييه في النهاية الى القول بأن ستروس يجد نفسه أخيرا متفقا مع النزعة الامبيريقية التي ترى في التاريخ تعاقبا لأحداث عرضية⁽⁶²⁾ .

ومما يزيد في أهمية هذا النقد الذي يطرحه جودلييه بشأن موقف ستروس من التطور التاريخي وتحول الأبنية وتغيرها ، أن جان بياجيه J.Piaget يستند إليه في دعم انتقاده لستراوس حيث يرى أن « الاستنتاج النهائي الذي خرج به جودلييه يستحق الاهتمام ، إذ أنه لا يلخص اعتراضاتنا ضد ستروس فحسب ، وانما كذلك ضد كافة الأفكار من هذا القبيل »⁽⁶³⁾ .

وبعد أن يقرر بياجيه ذلك ، يورد النص التالي عن جودلييه : « ان الأنثروبولوجيا البنائية لا تستطيع أن تستمر في تحدي التاريخ ، ولا يمكن تحدي التاريخ بها ذلك أن امكانية أي علم للانسان سوف تعتمد ، في النهاية ، على امكانية اكتشاف القوانين التي تحكم عمل وتطور الابنية الاجتماعية والعلاقات الداخلية لها .. وبكلمات أخرى ، فان منهج التحليل البنوي ينبغي تطويره ليصبح قادرا على تفسير شروط تنوع وتطور الابنية ووظائفها »⁽⁶⁴⁾ .

... هذه الانتقادات وغيرها ، ربما كانت وراء دعوة ادجار موران E.Morin

الى (علم جديد) ، أطلق عليه «الأنثروبولوجيا الأساسية» Arthvopologie Essentielle⁽⁶⁵⁾ ، على الرغم مما يراه الطاهر ليبب من أن : « هذه الانتقادات يجب أن لا تقضي كما هو الحال في بعض الكتابات - الى نفي متسرع وغير علمي للمساهمة الأنثروبولوجية » . ذلك « أن تبني مجمل المآخذ السابقة على أغلب الدراسات الأنثروبولوجية الكلاسيكية لا يعني أن الأنثروبولوجيا علم كان يجب ألا يكون (قد يكون هنا خلط بين نقد الهيمنة الاستعمارية الامبريالية كمرحلة تاريخية وبين الفكر الذي انتجته هذه الهيمنة ، والذي يمكن الاستفادة منه بطرق نقدية معينة) ، يضاف الى هذا طبعا أن هذا العلم تطور حسب معطيات واعتبارات جديدة »⁽⁶⁶⁾ .

إن أي انجاز حقيقي في مجال الخطاب الأنثروبولوجي لدراسة مسألة التقدم يجب ان يستند الى وعي عميق بأبعاد الحضارة الانسانية ، بدعم الصلة بين هذا الخطاب ووعي المسألة .

ذلك أنه بمقدار ما يتجه هذا الخطاب حصرا نحو السعى الى اكتشاف الأنماط والعلاقات الضرورية بين الأنشطة فإنه يترك اكتشاف القوانين والتدليل على الانساق ، والتأويل تغفلت منه .

ولا يستطيع هذا الخطاب أن يؤدي مهامه بنجاح دون التزام تقدمي محدد وواضح . فمثل هذا الالتزام هو القادر على رسم معالم التقدم وبيان مساره . فإذا رفض تبعاته النقدية والتقدمية ، فإنه سيفعل ذلك على حساب المخاطرة بفقد علة وجوده ، وهو أن يعمل بوصفه علم الانسان والتقدم ، فيفتح مبناه على الاحتمالات الجديدة ، ويوسع في برنامجه بما هو ضروري من شروط منهجية ونظرية ، وي طرحها كسؤال دائم يبحث الخطاب داخلها عن نفسه .

الإحالات

(1) يمكن ملاحظة اشكالية طرح مسألة التقدم ، فيما ورد حديثا بمشروع جامعة الأمم المتحدة عن البدائل الاجتماعية الثقافية للتنمية في عالم متغير Alternative Futures ، أنظر : د . أنيس الزمان و د . أنور عبد الملك : الثقافة والفكر ، ترجمة فؤاد كامل ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1984 ، ص ص 153 - 169 .

(3) يذكر أنور عبد الملك منسق مشروع جامعة الأمم المتحدة أنه : « بإمعان الفكر في التجربة التي اكتسبها هذا المشروع ، وبالأخص مشروعه الفرعي عن تغير العالم .. أحسنا أن تحديد مجال الاشكال التي لم يتم التصدي لها الا قليل حتى الآن ، يتضمن تصور التقدم

العالمي للمنظور الاجتماعي ، ، أنظر :
نفس المرجع السابق ، ص 24 .

- (3) Bourdieu, P. : Leçon sur la leçon, Minuit, Paris, 1982.
(4) Leclerc, G. : Anthropologie et colonialisme, Fayard, 1972, p. 37
(5) Sartre, J.P. : Critique de la raison dialectique, Paris, 1960, p. 104.
(6) Lévi-Strauss, C. : Anthropologie structurale, Plon, Paris, 1974, p. 391
(7) Foucault, M. : Les mots et les choses, Gallimards Paris, 1960, p. 359.
(8) Althusser, L. : For Marx, NLB, London, 1977, pp. 36 - 47, 227 - 230, 243 - 244.

(9) تدبّع أهمية دراسة قضايا التقدم اليوم ، وخاصة في مجتمعات العالم الثالث ، انطلاقاً من أهمية الخطاب الأنثروبولوجي في تناول المشكلات المجتمعة بالتحليل والتفسير ، ودراسة كيفية الخروج من دائرة الاستغلال والتخلف وتقديم البدائل . وثمة من هذا الصدد محاولة حديثة للباحث الجزائري محمد أركون تتناول دراسة الفكر الإسلامي ، أنظر :

- (9) Arkoun, M. : Essais sur la pensée islamique, Editions maison neuve et larousse, 1973.
(10) Bury, J.B. : « The idea of progress » in J.E.N. Nordskog (ed), Social change, Mcgrow Hill Book, N.Y. 1966, p. 122

(11) د . أنور عبد الملك : ربيع الشرق ، دار المستقبل العربي ، القاهرة ، 1983 ، ص 209

(12) يعبر تافس عن هذا الموقف المثالي من التقدم بقوله : « يتضمن التقدم الاجتماعي تشكيل مثل عليا أفضل ، واعتناق مثل هذه المثل العليا كمقاييس حقيقية وهادية للحياة . وإذا كانت نظرتنا صحيحة ، فنحن لا نستطيع أن نبني مثلاً علياً أفضل بالاعتماد على الاستنتاج المنطقي ، أو بمجرد التبصر في طبيعة الأشياء - إذا كنا نعني بهذه الأشياء كما هي . بل يجب بالأحرى أن نبدأ من الاعتقاد بأن الحياة الأخلاقية هي مجرى يتضمن الحياة الطبيعية المادية ، والتفاعل الاجتماعي ، والذكاء الذي يقيس ويبنى . وسوف نسعى لكي نقوى هذه العوامل مؤمنين بأننا بذلك قادرون في الأغلب على إعادة بناء مقاييسنا والتوصل الى خير أكمل ، ، أنظر :

- (12) Tufts, J.H. : Creative intelligence, Wilmer brothers limited, Birkenhead, 1983, p. 201.

(13) في عالمنا العربي الإسلامي المعاصر ، هناك من يقرن مفهوم التقدم «بالزمان البعيد المنصرم» ، وهو ما يفصح عن عجز مواجهة الحاضر والمستقبل ، أنظر : د . فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1979 ، ص 181 .

- (14) Nizan P. : Les chiens de garde, Maspero, Paris, 1980, p. 37.

- (15) Traduction Lacan : Papers on psychoanalysis, 5è éd. pp. 87-88.

(16) في التعليق على هذه القصيدة التي تقف خارج العقل ، يقول جوليان هكسلي : « ان الفرد العادي ، أو على الأقل الشاعر ، أو الفيلسوف ، أو اللاهوتي العادي ، يسأل نفسه دوماً عن غاية الحياة الإنسانية ، وهو مشوق الى الكشف عن قصد خارجي ما ، يمكن له وللإنسانية الانسجام معه . بعضهم يجد هذا القصد متجلياً مباشرة في أديان الوحي ، وآخرون يرون أنهم يستطيعون الكشف عنه في وقائع الطبيعة . وان واحداً من أكثر الأساليب المعروفة عن هذا الدين الطبيعي هو الرجوع الى التطور كمسار يعبر عن هذا القصد . ان تاريخ الحياة يعبر ، كما يقال ، عن توجيه من قبل قوة خارجية ، والاستنتاج

الدارج هو أننا نستطيع ان ننق بهذه القوة في توفير توجيه اضافي للمستقبل انني اعتقد ان هذا التفكير خاطيء تماما . فالقصد الذي يكشف عنه التطور ، سواء كتكيف أو كتخصص أو كتقدم بيولوجي ، هو فقط قصد ظاهري . انه نتيجة قوة عمياء تماما كسقوط حجر على الأرض ، أو كمد وجزر مياه المحيط ، اننا نحن الذين نقرأ قصدا في التطور ، مثلما كان الانسان القديم يضفي ارادة وشعورا على الظواهر اللابيلوجية كالعاصفة والزلازل . ان كنا نريد أن نعمل نحو قصد لمستقبل الانسان ، فعلينا أن نبلور هذا القصد بانفسنا . اننا نصنع مقاصد الحياة ولا نكتشف عنها ، انظر :

(16) Huxley, J. : The modern synthesis, 3 rd ed., Harpen, 1981, p. 576.

(17) د . محمد الجوهري وآخرون : ميادين علم الاجتماع ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، 1974 ، ص 3.2 .

(18) بوتومور : تمهيد في علم الاجتماع ، ترجمة د . محمد الجوهري وآخرون ، دار المعارف ، الطبعة الخامسة ، القاهرة ، 1981 ، ص ص 3.2 - 3.3 .

(19) Williams, R. : Problems in materialism and culture, verso eds. and NLB, London, 1982, p. 86

(20) د . محمد الجوهري وآخرون (اختيار وترجمة) : التغير الاجتماعي ، دار المعارف ، القاهرة ، 1982 ، ص 151 .

(21) عرض ماركس أن يهدي كتابه « رأس المال » الى داروين ، ولم يعترض على عبارة انجلز المشهورة التي امتدحته لاكتشافه قانون التطور في الطبيعة البشرية ، مثلما فعل داروين في الطبيعة العضوية ، انظر : Williams, Op. Cit, p. 83.

(22) د . فهمي جدعان ، مرجع سابق .

(23) د . محمد عاطف غيث : التغير الاجتماعي والتخطيط ، دار المعارف ، القاهرة ، 1966 ، ص 16 .

(24) Papadopoulos, Th. : « Anthropological criteria for a notion of progress » in Diogenes, N° 91, 1975, p. 44

(25) ميادين علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص 307 .

(26) أوسيبوف : أصول علم الاجتماع ، ترجمة د . سمير نعيم ، دار المعارف ، 1965 ، ص 73 .

(27) Williams, Op Cit, p. 79.

(28) ادوارد كار : ما هو التاريخ ؟ ، ترجمة ماهر الكيالي وبيار عقل ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1976 ، ص 82 .

(29) Anderson, W.A. and F.B. Parloer : Society — Its reorganization and operation, Van Norstand compagny, 1964, pp. 400 - 401.

(30) د . محيي الدين صابر : التغير الحضاري وتنمية المجتمع ، مركز تنمية المجتمع في العالم العربي ، سرس اللبان ، 1962 ، ص ص 65 - 67 .

(31) Aron, R. : La société industrielle et la guerre, Plon, Paris, 1959.

(32) Rostow, W. The stages of economic growth, Cambridge, 1971.

(33) Lowie, R. : Histoire de l'ethnologie classique, Petite bibliothèque Payot, 1971, p. 89.

(34) Rocher, G. : Introduction à la sociologie générale, Vol. 1, Editions HMH, Liée, Paris, 1968, pp, 104 - 106 Bury, J.B., Op. Cit, p. 182
(36) Pollard, S. : The idea of progress, London, 1971, p. 50

(37) وجهة مدرسة فرانكفورت عبر اثنتين من روادها هما هوركايمر ، وأدورنو نقداً عنيفاً لفكرة التقدم كما وردت عند فلاسفة عصر الأنوار ، أنظر :

Adorno, Th and M Horkheimer : Dialectic of enlightenment, trans by J. Cumming, Lowe and Brydone printers Ltd., Thetford - Norfolk, 1979, pp. 103-128.

(38) يمكن الاطلاع على مقال كانت مترجماً الى العربية ، أنظر :
أما نول كنت : « نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي » العقد التاريخي ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، 1962 ، ص ص 281 - 296 .
(39) قدم عدد من الباحثين العرب عدداً من النماذج التي تحاول وعي العلاقة بين خصوصية الثقافة العربية وعمومية الحضارة الانسانية ، أنظر :
د . ابراهيم سعد الدين وآخرون : صور المستقبل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1983 :

(40) Pollard, S., Op. Cit, pp-71-73

(41) Foucault, M. : L'archéologie du savoir, Gallimard, Paris 1969, p. 50

(42) د . محمد الجوهري ، التغيير الاجتماعي ، مرجع سابق ، ص 242 .
(43) د . السيد محمد الحسيني : « نحو فهم جديد لقضايا علم الاجتماع » في مجلة العلوم الاجتماعية ، جامعة الكويت ، يوليو 1978 ، ص 11 .
(44) يمثل هذه النظريات بارسونز Parsons ، وبيللا Pella ، وايزنشتات Eisnshadt ، وروستو ، وبولاني ' Polanyi

(45) Geertz, C. : Islam observed, New Haven, Yale university press, 1966, p. 59

(46) Lewontin, R.C. : « Evolution » in International Encyclopedia of social science

(47) Lévi-Strauss, Op. Cit, p. 135

(48) بدأت مدرسة الحوليات الفرنسية مع ظهور مجلتها « حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي » عام 1929 ، والتي أسسها مارك بلوك M.Bloch ولوسيان فيفر L.Febvre ، وارتبط ظهورها بظروف البطالة والانكماش الاقتصادي ، في طموح لاعطاء بعد تاريخي للمتغيرات الاقتصادية ، وافلاس نمط كتابة التاريخ التقليدية .
(49) حاول فونتينيل قبل سترووس أن يثبت وجود عدم اختلاف بين المجتمعات البشرية ، وهو ما أطلق عليه « المساواة الطبيعية » بين القدامى والمحدثين ، أنظر .

(49) Bury, Op. Cit, p. 141.

(50) Strauss, Op. Cit, p. 141

(51) Ibid p. 397

(52) Godelier, M. : Rationality and irrationality in economics, New-Left Books, London, 1972, p. XXXI

(53) Lévi-Strauss, C. : Les structures élémentaires de la parenté, La Haye, Paris, 1967, p. 476.

(54) Strauss, Anthropologie structurale, Op. Cit., p. 395.

(55) د . محمد الجوهري : علم الفولكلور - دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة .

(56) Steward, J.H. : « Evolution and social types » in Sol Tax (ed.) : Evolution after Darwin, Vol. II, Chicago, U.P., 1960, pp. 171-172.

(57) Pollard, Op. Cit, p. 72.

- (58) د. زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، مكتبة مصر ، القاهرة ، 1976 ، ص 107 .
- (59) Séve, L. : Sur le structuralisme » in La nouvelle revue internationale, Juin 1971, p. 115.
- (60) حاول ستروس دحض هذا الاتهام والرد على ديريدا وان لم يسمه ، بقوله : « ان هؤلاء الذين يرددون هذا الكلام ، يريدون أن يمنعونا من القيام بأية محاولة لفهم الثقافات الأخرى ، وهم بالتالي يقعون في ظلامية جديدة » ، لمزيد من التفصيل ، أنظر :
- Lévi Strauss (éd.) : L'identité, PUF, Paris, 1983.
- (61) Lévi-Strauss, C. : Du miel aux cendres, Plon Paris, 1967 p. 98.
- (62) Godielix, M. Op. Cit., pp. XXXV - XXXVI Piaget, T : Structuralism, Routledge and Kegan Paul, London, 1971, p. 128.
- (64) p. 130.
- (65) Morin, E. : Le paradigme perdu — la nature humaine, Seuil, Paris, 1973, p. 213.
- (66) د. الطاهر لبيب : سوسيولوجية الثقافة ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، 1978 ، ص 23 .